A Vincent, comme première trace d'une amitié et d'une longue collaboration
Jamil

Université de Tunis
Faculté des Sciences Humaines et Sociales

Septième série : Colloques

Volume : XV

L'identité : choix ou combat ?

Actes du colloque international organisé à Tunis en mars 1998

par

La Faculté des Sciences Humaines et Sociales
(Groupe de recherches sur la Méditerranée)
Université de Tunis

Duke University
« Medistudies »
(Caroline du Nord)

2002

IDENTITÉ RELIGIEUSE ET AMBIGUÏTÉ CULTURELLE DANS UNE SOCIÉTÉ ISLAMIQUE: LES ANDALOUS ET LES ᶜ*ULūJ* AU MAROC, 1492-1600

Vincent J. CORNELL
Duke University

Au début de mes études de doctorat à l'Université de Californie Los Angeles, j'ai assisté au séminaire de l'histoire de l'Afrique du Nord de l'historien et anthropologue Jacques Berque. Un de mes souvenirs les plus impressionants de son enseignement c'est la manière dont il identifiait certains rythmes de l'histoire du Maghreb qui rappelaient les rythmes d'espace, de temps, et de structure proposés par Fernand Braudel. Aux rythmes de «longue durée» de Braudel, Berque ajoutait d'autres rythmes de durée plus courte, tel que les cycles d'immigration et d'expulsion qui balaient sur les rivages de l'Afrique du Nord et de l'Europe méridionale comme les vagues de la Méditerranée. Il affirmait notamment que l'expulsion de presque un million de Musulmans et de Juifs de l'Espagne vers l'Afrique du Nord et le Moyen-Orient était remplacé par une semblable marée de reflux à notre époque, quand un nombre égal de Français abandonnaient le Maroc, l'Algérie, et la Tunisie. Pour Berque, 1962, la date de l'indépendance de l'Algérie, symbolisait la revanche du Maghreb sur 1492, date de la reconquête Espagnole.

Entre 1492 et 1640, les Musulmans qui avaient habité une grande partie de l'Espagne pendant 750 ans virent leur statut et leur identité se dégrader. Les habitants de l'Andalousie étaient méprisés pour *Moriscos*, et les sujets anciennement loyaux étaient devenus des ennemis potentiels. Ceux qui se convertissaient au Christianisme étaient soupçonnés d'hérésie et amenés devant

l'Inquisition.[1] Tandis que beaucoup de *Moriscos* essayaient de rester dans leurs maisons ancestrales jusqu'aux édits finaux d'expulsion, d'autres concluaient plus rapidement que la coexistence entre l'Islam et la Chrétienté était impossible. Ce fut surtout vrai après la *Pragmática* du premier Janvier 1567. Ce décret interdisait l'emploi de la langue arabe, annulait tous les contrats écrits anciennement en Arabe, abolissait aussi le *ḥammām* ou bain public, prohibait les assemblées religieuses des Vendredis, et interdisait aux femmes de se voiler et d'employer le henné sur le visage.[2] Quand l'application de cet édit provoqua, en 1568-9, la futile et sanglante révolte de Alpujarras, il était clair que les jours de l'Islam et de la civilisation Arabe en Espagne étaient terminés.

Cependant, la révolte de Alpujarras fut seulement un court moment dans une marche des évenements qui avait commencé des décennies auparavant. Dans un mémoire relatant sa captivité au Maroc chérifien, le Portugais Mármol de Caravajal note que les rebelles d'Alpujarras étaient approvisionnés en fusils, en munitions, et en nourriture par les habitants de la ville Marocaine de Tetuan.[3] Ces alliés des Moriscos étaient eux-mêmes des Andalous dont les grands-parents avaient émigré en Afrique du Nord en 1483. [4] Au siècle précédent, des milliers d'Andalous avaient parallèlement émigré en Afrique du Nord, où leur savoir-faire était recherché par les sultans du Maroc et par les gouverneurs Ottomans de l'Algérie et de la Tunisie. Parmi ces immigrants de l'Espagne musulmane, se trouvait un petit contingent de convertis à l'Islam d'origine génoise (Ar. *ᶜiljī*, pl. *ᶜulūj*) qui furent déterminants dans le procédé de transformation culturelle qui changea les façons dont les Nord-Africains équipèrent leurs armées, bâtirent leurs fortifications, conçurent leurs navires, décorèrent leurs maisons, organisèrent leur commerce, jouèrent leur musique, et même cuisinèrent leur plats. Tout comme le Maure christianisé (symbolisé par la figure Shakespearienne d'*Othello*) devenu un stéréotype commun dans

1- Julio Caro Baroja, *Los Moriscos del Reino de Granada* (Madrid, 1976), 15.

2- Ibid., 158-159.

3- Ibid., 187.

4- fiAbd al-Qādir al-ᶜĀfiya, *al-Ḥayāt al-siyāsiyya wa-l-ijtimāᶜiyya wa-l-fikriyyā bi-Sḥāfshāwān wa ahwāzihā khilāl al-qarn al-ᶜāshir al-hijrī* (Rabat, 1982), 43.

l'Europe du seizième siècle, l'Andalou et sa contrepartie l'*ᶜiljī* devinrent des stéréotypes bien connus de la vie sociale et politique de l'Afrique du Nord. Au Maroc, ces deux types d'immigrant jouèrent instrumentaux, sous le patronage de la dynastie Saadienne, un rôle dans la création d'un nouvel état de renaissance. Selon ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Fishtālī, historien officiel du sultan Saadien Aḥmad al-Manṣūr (r. 1578-1603), ces immigrants de l'Europe inaugurèrent une ère nouvelle de «l'exaltation de l'industrie, des règles de civilisation, de la sophistication des inventions et des innovations, de l'accroissement des expertises, et de la magnificence du style». «La situation de ces temps modernes», écrivait-il, «est un miracle qui se situe au-delà de la compréhension de l'homme!»[5]

Les activités des *ᶜulūj* Italiens sont relativement faciles à retrouver dans les docuements de l'époque. Les négociants Génois, marins, et experts techniques étaient importants aux yeux des souverains du Maroc pour des raisons que l'on qualifieraient aujourd'hui de «stratégiques.» Ils accédaient souvent aux charges importantes comme membres des élites militaires ou mercantiles. Dès 1438, les négociants Génois étaient définitivement établis dans la ville de Fès, où ils soutenaient les activités de leurs contreparties Marocaines comme usuriers, banquiers, et agents de commerce international.[6] Ils établirent aussi de pêcheries commerciales à Larache sur la côte atlantique du Maroc et construisirent des fortifications et des galères de guerre. L'influence mercantile génoise dans le Royaume de Fès sous la dynastie Marocaine des Banū Waṭṭās (r. 1471-1554) se fit tellement sentir que certains sources historiques font même mention de la présence d'agents commerciaux Italiens dans les marchés tribaux.[7]

Le négociant Génois le plus célèbre à Fès fut Luis de Presenda, qui domina le commerce exterieur de l'état Wattaside entre 1510 et 1515. Agissant en tant qu'agent commercial du sultan Muḥammad al-Burtughālī (r. 1501-1526), il employa des centaines de travailleurs Marocains et maintint une flotte commerciale à Larache et

5- Abū Fāris ᶜAbd al-fiAzīz al-Fishtālī, *Manāhil al-ṣafā fī maᵓāthir mawālāynā al-shurafā*, ᶜAbd al-Karım Krım ed. (Rabat, 1974), 197.

6- Robert Ricard, *Études sur l'histoire des Portugais au Maroc* (Coimbra, 1955), 118-119.

7- Ibid., 124-127.

A Genoese named Johannes who began his career as an armaments dealer, he fell in love with the daughter of the chief of the Tidsi region, one of Mohammed el-Qaim's advisers. He then took the name of Yahya al-Ilji and settled in the valley of Sus where his sugar plantation became famous for his level of production. His election by the tribal council became the new chief of Tidsi after the death of his father-in-law. The son Mumin ibn Yayya al-Ilji became guardian of the son of Sultan Muhammed el-Sheikh and took command of the armies to wage holy war against the Portuguese in the region of Tetouan. His grandson Abd al-Karim ibn Mumin was appointed governor of the northern Moroccan city of Shafsawan after it fell into the hands of the Saadians in 1561.

à Salé. En créant un monopole interne pour l'approvisionnement de biens à l'exportation, il força ses principaux rivaux Génois, les familles Doria et Ambrosio, dehors du Royaume de Fès et obtint le contrôle de tous les biens de commerce exportés à partir des ports marocains septentrionaux. En fin de compte, le désir de Luis de Presenda de maximiser ses profits en jouant les Musulmans contre les Chrétiens se révéla fatal pour lui. En 1527 il fut forcé par Charles V d'Espagne d'espionner les Ottomans d'une *feitoria* qu'il possédait à Tunis. Son complot fut découvert et il fut exécuté sur ordre de l'amiral Ottoman Khayr al-Dīn Barbarosse.(8)

La dynastie Saadienne (r. 1510-1667), qui remplaça celle des Banu Wattas, fut très différente de la précédente. Les Saadiens dépendirent pour le maintien de leur légitimité de la guerre sainte contre les Portugais qui occupaient alors la grande partie de la côte marocaine. Leurs dirigeants religieux et politiques se tenaient bien au courant de la situation des Musulmans d'Espagne et étaient très sensibles à la politique anti-Islamique des gouvernements de l'Espagne et du Portugal. De façon à améliorer leurs compétences en technologie et arts, ils encouragèrent l'immigration des Andalous et s'entourèrent d'artistes, de poètes, d'artisans, et de spécialistes militaires en provenance de l'Espagne musulmane.

Les Saadiens se démarquerent également de la Dynastie Wattaside en cela qu'ils ne permirent presque jamais aux Européens Chrétiens de faire du commerce en dehors de certains ports de commerce internationaux. La seule exception à cette règle fut pour des négociants qui faisaient le commerce du sucre à partir du port atlantique de Safi. Le sucre raffiné, la matière première la plus rentable exportée par le Maroc dans la deuxième moitié du seizième siècle, était produit dans des plantations qui s'étendaient sur plusieurs kilomètres le long de vallées bien-arrosées, comme la vallée du Sus dans le Maroc méridional. Bien que certaines de ces plantations fussent la proprieté des souverains Saadiens eux-mêmes, la majorité étaient entre les mains de négociants Juifs ou Chrétiens convertis à l'Islam.(9)

8- Ibid., 129-132.

9- Bernard Rosenberger, «Travaux sur l'histoire du Maroc aux XVè et XVIè siècles publiés en Pologne», *Hespéris-Tamuda*, vol. 12 (1971) 213-214. Cet article est un résumé et une traduction de Andrzej Dziubinski, «Cukrownictwo marokanske w latach, 1516-1623,» *Kwartalnik Historyczny*, vol. 78 (1971).

Ces planteurs européens livraient la canne à sucre brute aux raffineries de l'État, où elle était achetée par des agents du sultan Saadien à prix fixe. Le sucre raffiné était alors vendu aux négociants français ou anglais à un prix suffisamment haut pour obtenir un profit significatif, mais assez bas pour entretenir une demande continuelle.

Un de ces négociants en sucre les plus importants fut un Génois nommé Johannes, qui commença sa carrière comme concessionnaire d'armements. Alors qu'il vendait des armes à feu dans la région du Sūs, il tomba amoureux de la fille du chef de la région de Tidsī. Ce chef était un des conseillers de Muḥammad al-Qā'im (m. 1517), le fondateur de la dynastie Saadienne. Il mit la jeune fille enceinte et dut se convertir à l'Islam. Il prit alors le nom de Yaḥyā al-ʿIljī (Jean le Converti), et s'installa dans la vallée du Sūs, où sa plantation devint célèbre pour son niveau de production. À la mort de son beau-père, Johannes devint le nouveau chef de Tidsī après son élection par le conseil tribal.(10) Au cours des générations suivantes, ses descendants, les Banū al-ʿIlj, devinrent une des familles politiques les plus importantes du Maroc Saadien. Le fils de Johannes, Mu'min ibn Yaḥyā al-ʿIlj, devint tuteur des fils du sultan Saadien Muḥammad al-Shaykh et prit le commandement des armées qui livrèrent la guerre sainte contre les Portugais dans la région de Tetuan. Son petit-fils, ʿAbd al-Karīm ibn Mu'min al-ʿIlj, fut nommé gouverneur de la ville Marocaine septentrionale de Shafshāwan après qu'elle fut tombée entre les mains des Saadiens en 1561.(11)

Bien que les Saadiens fondent leur légitimité sur la guerre sainte, leurs dirigeants étaient attirés par l'Europe et épousaient parfois des femmes européennes. Tel fut le cas, par exemple, de Muḥammad al-Shaykh (m. 1557), qui unifia le Maroc Saadien et innova beaucoup dans les domaines administratifs et militaires. *La Chronique de Santa Cruz de Cabo de Gué*, une chronique Portugaise de la conquête par Muhammad al-Shaykh de la ville d'Agadir en 1541, raconte comment le sultan tomba amoreux de Doña Mencía de Monroy, la fille du commandant Espagnol de la ville. Bien qu'elle résistât aux avances du sultan pendant plus d'une

10- Anonyme, *Chronique de Santa-Cruz du Cap de Gué* (Agadir), Pierre de Cenival ed. et trans. (Paris, 1934), 89 n. 92-93.

although Dona Mencia de Monroy resisted the advances of Mohammed el-Sheikh for more than a year, Dona took the name al-Aliyya (the Exalted) and remained the favorite wife of the Sultan until his death in 1545 or 1546. After her death, the sultan was so sad that he refused the company of his Moroccan wives and he offered a position in the Sadienne administration to his father-in-law, Don Gutierrez de Monroy if he agreed to come and settle in Marrakech..
In 1539 a Morisco refugee from Madrid established the first foundry for cannons in Marrakech..

année, Doña Mencía se convertit finalement à l'Islam, et prit le nom de al-ʿAliyya (l'Exaltée), et demeura la femme favorite du sultan jusqu'à sa mort en 1545 ou 1546. L'auteur anonyme de la *Chronique de Santa Cruz* rapporte qu'après sa mort Muḥammad al-Shaykh était tellement triste qu'il refusait la compagnie de ses femmes Marocaines et qu'il proposa un poste à son beau-père, Don Gutierrez de Monroy, dans l'administration Saadienne pour qu'il consente à venir s'installer au Maroc.(12)

La haute position de certaines familles de convertis tels que les Banū al-ʿIlj est une indication claire que les émigrés Italiens et Andalous du Maroc étaient appréciés pour leur connaissance dans les domaines du commerce et des sciences militaires. En 1539, un Morisco réfugié de Madrid dirigeait la création de la première fonderie pour canons à Marrakech, la ville capitale des Saadiens.(13) Les récits historiques Portugais du siège par les Marocains de la ville d'Agadir racontent que l'armée de Muḥammad al-Shaykh comptait dans ses rangs presque 40,000 arquebusiers, soutenus par «quarante ou cinquante» pièces d'artillerie. On est moins enclin à penser que ces chiffres sont exagérés quand on sait que Don Gutierrez de Monroy, le commandant d'Agadir, demanda 20,000 soldats en renfort au Portugal pour repousser l'assault des Marocains.(14)

Dans les décennies qui suivirent la conquête d'Agadir, le cœur de l'armée Saadienne fut essentiellement composée de «brigades d'armes à feu» (*juyūsh al-nār*), dont les éléments étaient recrutés parmi les *ʿulūj* ou Andalous. Au sein desquelles se trouvait un corps de Janissaires spécialisé (*inkishāriyya*) composé presque entièrement de convertis connu sous le nom «d'Armée des Clients Convertis» (*jaysh al-mawālī al-maʿlūjī*). À la fin du seizième siècle, les Saadiens créèrent également une «Armée d'Andalous» (*jaysh*

11- al-ʿAfiya, Shafshawan, 54.
12- *Chronique de Santa-Cruz*, 141. Voir aussi Diego de Torres, *Relación del origen y suceso de los xarifes y del estado de los reinos de Marruecos*, Fez., y Tarudante, Mercedes García-Arenal ed. (Madrid, 1980), 112-114.
13- Andrjez Dziubinski, «L'armée et la flotte de guerre marocaines à l'époque des sultans de la dynastie Saadienne», *Hespéris-Tamuda*, vol. 13 (1972), 71 et 73.
14- Ibid., 72. Voir aussi *Chronique de Santa-Cruz*, 89 et 97-99.

al-Andalus). Cette division de l'armée Saadienne, composée de 5,000 vétérans de la rébellion espagnole d'Alpujarras, était aussi bien équipée en armes à feu que la précédente et fut décisive pour la conquête du Soudan Occidental. Enfin, il y avait les «Sipahis» (*jaysh al-aṣbḥiyya*), un détachement d'élite d'infanterie montée et composé entièrement d'Européens. Armés d'*escopeta*, ou grand arquebuse, ils servirent de troupe mobile de choc destinée à briser les unités des soldats ennemis par de lourdes concentrations de feu. Ces unités furent le facteur décisif de la victoire marocaine sur le Portugal à la bataille d'Alcazar (Wādī al-Makāhzīn) en 1578.(15)

Malgré ces avantages militaires, l'immigration andalouse et génoise au Maroc ne fut pas sans problèmes. Cela fut particulièrement vrai dans le domaine religieux. Au milieu du seizième siècle, un mouvement religieux connu sous le nom de «Parti Andalou» (*al-Ṭāʾifa al-Andalusiyya*) créa des problèmes sérieux à l'état Saadien. Nommé d'après son fondateur, le juriste Muḥammad al-Andalusı, ce mouvement était surtout populaire dans la capitale Saadienne de Marrakesh, où il devint la secte Islamique la plus importante chez les réfugiés Andalous de la ville. Bien que beaucoup des doctrines du Parti Andalou demeurent inconnues, il paraît avoir soutenu une forme de purisme Islamique sembable à celui du mouvement Wahhabite de l'Arabie Saoudite et semble avoir opposé la plupart des traditions de l'école jurisprudentielle Malikite. Un point majeur de sa critique vis-à-vis de l'Islam marocain était la pratique des rituels religieux en l'honneur du Prophète Muhammad. Selon les doctrines du Parti Andalou, tout rituel exécuté de la part d'un être humain constitue une forme de polytheisme parce qu'il attire l'attention du croyant loin de Dieu Lui-même. Pour cette raison, Muḥammad al-Andalusı maintinet un embargo total sur les prières concernant le Prophète Muḥammad (*al-ṣalat ʿal alā-nabī*), y compris sur celles qui étaient récitées pour l'anniversaire du Prophète et après la prière du Vendredi. Il n'est donc pas surprenant que cette doctrine suscita la colère du pouvoir Malikite et des souverains Saadiens, dont l'autorité politique était basée sur la descendance du Prophète Muḥammad. Enfin, ces différents politiques et doctrinaux

15- ʿAbd al-Karīm Krīm, *al-Maghrib fī ʿahd al-dawla al-Saʿdiyya* (Casablanca, 1978), 239-242.

entre le Parti Andalous et l'Etat Saadien faient à l'origine des émeutes sanglantes et de nombreux assassinats politiques. Le Parti Andalous fut éliminé en 1576, quand Muḥammad al-Andalusī s'engagea dans une concurrence pour la succession au trône Saadien. Le perdant, le prince Muḥammad al-Mutawakkil, qui était alors gouverneur de Marrakesh, arrêta al-Andalusī, accusé de comploter contre le Maroc en faveur des Ottomans, et le livra à la foule qui le crucifia sur la porte de sa maison.(16)

L'expérience de la dynastie Saadienne avec le Parti Andalou illustre l'ambiguïté des rapports entre les immigrants Européens et le pouvoir marocain au seizième siècle. D'une part, les Andalous et les *ᶜuluj* étaient appreciés pour leur connaissance, leur culture, et leur expertise; d'autre part, ils constituaient des sources potentielles d'innovations qui menaçaient l'intégrité culturelle et politique de l'Etat. Malgré le fait qu'ils s'étaient convertis à l'Islam, les habitudes de ces immigrants restaient souvent étranges pour la majorité de la population Marocaine.

Le Maroc Saadien était unique dans son temps parce qu'il était un de deux seuls Etats musulmans (la Perse Safavide était l'autre) où était apparu un début de sentiment de nationalité. Mille ans aprés le début de l'ère de l'*hijra* (correspondant de 1591-2), le Maroc avait réalisé cinq des conditions nécessaires pour devenir une nation: (1) une langue commune (l'Arabe Marocain), (2) une culture commune (Berbère-Arabisée), (3) une religion commune (l'Islam défini selon le droit Malikite et la théologie Maturidite), (4) des frontières contigues (à l'exception de certaines régions du désert au sud et à l'est), et (5) une idéologie politique distincte (le chérifisme, une idéologie du pouvoir basée sur la descendance du Prophète Muḥammad). Les immigrants Européens-Musulmans ne partagaient pratiquemment rien de cela. Linguistiquement, leur dialecte était distinctif de la langue Arabe; culturellement, ils n'avaient peu ou rien à faire avec la culture Berbère; et politiquement, ils n'étaient pas d'accord avec une idéologie basée sur le concept de chérifisme. Le seul point commun des *ᶜuluj* avec leurs hôtes

16-• Muḥammad Ḥajjī, *al-Ḥaraka al-fikriyya bi-l-Maghrib fi ᶜfiahd al-Saᶜdiyyīn* (Casablanca, 1977), vol. 1, 241-245.

Marocains c'était l'Islam, qu'ils adoptaient souvent plus par opportunisme que par conviction religieuse.

Pour toutes ces raisons, les Andalous et les *ᶜuluj* étaient rarement considerés comme de vrais Marocains. En conséquence, leur position sociale vis-à-vis de la majorité de la population Marocaine était marginale et précaire. Comme les Juifs Marocains avec lesquels ils travaillaient à un niveau profèssionnel, leur prospérité pouvant disparaître à tout moment, ils tendaient à suivre une politique de survie et de coexistence plutôt que d'intégration culturelle.

La crise d'identité par les Andalous et les convertis du Maroc Saadien est très bien illustrée par l'histoire du Soufi "Sīdī Riḍwān" al-Januwī, «Le Génois» (1506-1583). Ce mystique et maître des traditions prophètiques (*muḥaddith*), né d'un père Génois et d'une mère Juive, avait vécu une vie de préjugés et de discrimination à Fès, où la communauté érudite l'empêchait d'enseigner à la mosquée des Qarawiyyīn et dans les autres mosquées importantes dans la ville. À cause de cette discrimination- basée sur l'idée que la descendance de Sīdī Riḍwān aurait polluée son interprétation de l'Islam- il fut forcé d'instruire ses disiciples dans son logement et de gagner sa vie en fabricant des charmes et des amulettes, et en enseignant le coran aux enfants. Transformant cette épreuve en vertu, il embrassa la marginalité comme son destin et devint célèbre parmi ses camarades Soufis pour son ascétisme et sa grande spiritualité.

L'histoire de Sīdī Riḍwān est détaillée dans le manuscrit *Tuḥfat al-ikhwān wa mawāhib al-imtinān fi manāqib Sīdī Riḍwān ibn ᶜAbdallāh al-Januwī* (La Récompense des Frères et le Don de Gratitude dans les Vertus de Sīdī Riḍwān ibn ᶜAbdallāh al-Januwī).(17) Écrite entre 1584 et 1616 par Muhammad ibn Yusuf al-Sijilmāssī, disciple de Sīdī Riḍwān, cette oeuvre fut planifiée avec l'assistance d'al-Januwī lui-même et promu les intérêts d'une nouvelle dynastie de chérifs Marocains- les Alaouites- qui gouverne le

17- Muḥammad ibn Yusuf al-Sijilmāssī, *Tuḥfat al-ikhwān wa māwahib al-imtinān fi manāqib Sīdī Riḍwān ibn ᶜAbdallāh al-Januwī* (Rabat: Bibliothèque Générale, ms. 114 K). Je dois remercier le Directeur de la Bibliothèque Générale, Prof. Ahmed Toufiq, pour m'avoir fourni une transcription dactylographique de ce manuscrit.

Maroc aujourd'hui. En conséquence, le ton politique de ce récit est fortement anti-Saadien. Un des autres aspects intéressants du discours de la politique du Tuhfat al-ikhwan est qu'il réfute la forme nationaliste du Soufisme Marocain qui amena la dynastie Saadienne au pouvoir. C'est malgré le fait que le Soufi ᶜAbdallāh al-Ghazwānī (m. 1528-9), le maître spirituel de Sīdī Riḍwān, soutenait les Saadiens et était un des dirigeants religieux de l'idéologie chérifienne.

Cette œuvre se distingue également par sa modestie, chose assez rare pour le genre hagiographique. C'est en partie parce qu'elle fut surtout écrite pour les disciples de Sīdī Riḍwān, qui s'intéressaient plus aux vertus et aux enseignements de leur maître qu'à ses miracles. Cette modestie peut aussi refléter une certaine ambiguïté de la part de Sıdı Ridwan lui-même, qui reconnaissait que sa descendance non-musulmane était un désavantage sérieux pour sa carrière.

ᶜAbdallah le Génois, le père de Sıdı Ridwan, était un négociant qui commerçait avec l'Afrique du Nord. Il partit d'Italie pour la dernière fois aux environs de 1485, après une crise religieuse qui fut précipitée par un incident plutôt inhabituel. Cet incident est relaté dans le *Tuḥfat al-ikhwān* et reproduit dans un autre manuscrit du dix-huitième siècle, le *Ṭabaqāt al-Ḥuḍaygī*, de la manière suivante:

> Son père embrassa l'Islam, et la raison fut qu'il était de Gênes, un pays parmi les pays de Rome. Une nuit, son cheval s'échappa de sa chaîne et erra dans les rues de Gênes jusqu'à ce qu'il entrât dans la grande église de la ville, où il déposa sa manure. Il ramèna le cheval derrière lui et le rattacha à sa chaîne, en se cachant par peur que l'un des gardiens de l'église ou quelqu'un d'autre ne le vît. Il prit un soin spécial afin d'être sûr que personne ne l'avait vu.
>
> Quand il se réveilla, il découvrit que les habitants de la ville étaient devenus fous de joie. Il leur demanda ce qu'ils faisaient et ils lui dirent que les gardiens de l'église avaient pris la manure et l'avaient vendue par petite quantité à un prix très élevé aux gens qui s'étaient attroupés, disant que le Messie (Jésus le

> Christ) était venu sur son cheval à l'église là nuit dernière, et que c'était la manure du cheval.
>
> Parce que [le père de Sīdī Riḍwān] connaissait la vérité sur l'affaire, cela lui montra avec certitude qu'à cause de leur corruption, les Chrétiens s'étaient fourvoyés et n'avaient aucune religion à offrir. L'Islam en revanche lui paraissait agréable, il se convertit et partit vivre en pays d'Islam.(18)

Après avoir monté une affaire de commerce, ᶜAbdallāh le Génois (son nom Chrétien n'est pas mentionné dans le *Tuḥfat al-ikhwān*) partit pour le Maroc septentrional. Il resta dans ce pays après en avoir terminé avec ses affaires, mais il craignait que les Marocains ne le capturent et ne le vendent aux Génois ou aux Portugais, qui occupaient alors la ville de Tanger et quelques endroits de la côte Rifienne. Un saint, homme d'une noble famille Andalouse de Tetuan, lui offrit sa protection, l'instruisit dans l'Islam, et lui fournit de l'argent afin qu'il puisse s'établir en affaires. Al-Sijilmāssī, l'auteur du *Tuḥfat al-ikhwān*, raconte que la conversion de ᶜAbdallāh le Génois contraria les négociants Chrétiens du Maroc, qui decidèrent de le capturer et de l'exécuter pour son apostasie.(19)

Après sa conversion, ᶜAbdallāh le Génois vint à Fès, où il se maria avec une femme Juive venue d'Espagne. Apparemment, la famille de cette femme était de Castille et avait quitté ce pays à cause des lourds impôts prélevés sur les Juifs par le gouvernement Espagnol. Peut-être du fait qu'elle était une femme, le nom de la mère de Sīdī Riḍwān n'est pas mentionée dans le *Tuḥfat al-ikhwān*. Cependant, l'auteur de cette oeuvre nous informe que selon les propres mots de son fils c'était une «sainte femme» (*marᵓa ṣāliḥa*) et qu'elle «avait une personalité affectueuse et fidèle, et consacrait de grands efforts à la religion.»(20)

Aussi, à ce point du texte le *Tuhfat al-ikhwan* cesse de suivre ce qui serait normalement attendu pour une œuvre hagiographique. Au

18- Ibid. Voir aussi Abū ᶜAbdallāh Muḥammad al-Laggūsī al-Ḥuḍaygī, *Ṭabaqāt al-Ḥuḍaygī* (Rabat: Bibliothèque Générale, ms. 2328 K), 128-129.
19- al-Sijilmāssī, *Tuḥfat al-ikhwān*, 25.
20- Ibid.

lieu d'énumérer les vertus du père et de la mère de Sīdī Riḍwān, al-Sijilmassı raconte la jalousie extrême qu'éprouvait ᶜAbdallāh le Génois vis-à-vis de sa femme. On nous dit que la raison de sa jalousie était qu'il avait peur que d'autres hommes auraient pu la voir dévoilée et auraient ainsi pu l'entraîner loin d'une vie de vertu. Malgré celà, ᶜAbdallāh le Génois était loin d' être un saint lui-même. Après avoir vécu avec sa femme presque vingt ans, il partit «en pèlerinage à la Mecque» pour ne jamais revenir. Peut-être, suggère l'auteur du *Tuḥfat al-ikhwān*, fut-il capturé par les Chrétiens et fut-il exécuté à cause de son apostasie. On peut également avancer l'hypothèse qu'il disparut purement et simplement dans les pays de l'Est.

À la suite de la disparition de son père, Riḍwān al-Januwī subit fortement l'influence de sa mère, qui vécut jusqu'à sa majorité. On constate l'admiration et l'affection qu'il lui portait dans les lignes suivantes d'un poème qu'il composa en son honneur:

Elle était baignée, mon Maître, par la religion et guidée par Dieu.
Et elle était formée par la bonté, la générosité, et la loyauté.

De combien de bénédictions l'avait Vous habillé! Moi, je reste
Dans mon blâme, mon insuffisance, et mon impertinence.

Dieu de miséricorde, Votre grâce est vaste,
C'est ma nature de pêcher et la Vôtre de pardonner![21]

L'éducation de Sīdī Riḍwān puisse dans le Soufisme, le droit et au *ḥadīth*. Son maître Soufi fut ᶜAbdallah al-Ghazwānī, le grand cheikh de la confrérie Jazuliyya, qu'al-Januwı avait rencontré alors qu'al-Ghazwānī était en residence surveillée à Fès à cause de ses activités politiques, probablement entre 1513 et 1516, lorsque Sīdī Riḍwān était encore un jeune garçon. [22] Après 1517, il suivit al-Ghazwānī à Marrakech, et fut son assistant durant la période la plus

21- Ibid., 27.

22- Sur les activités politiques de al-Ghazwānī, voir Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin, Texas, 1998), 240-263.

active de sa participation à la politique Saadienne. Il resta à Marrakech jusqu'à la mort de al-Ghazwānī en 1528-9. Dans ses vingt ans, Sīdī Riḍwān revint à Fès et continua ses études sous la direction de Muḥammad al-Ṭalīb (m. 1557), chef de la *zāwiya* Jazūliyya de Fès. Durant un second séjour à Fès, il compléta ses études à la mosquée des Qarawiyyın et dans les écoles religieuses des Ḥalfawiyyīn et de al-Wādī.[23]

Malgré sa formation de membre de la confrérie Jazuliyya, Sīdī Riḍwān rejeta cette confrérie ultérieurement et se tourna vers la branche égyptienne du Soufisme Shadhilite. Cette branche de la Shadhilyya était représentée par des confréries telles que la Zārruqiyya du Soufi Marocain, Ahmad Zarrūq (m. 1493) et la Bakriyya de la famille Égyptienne al-Bakrı.[24] Ce qui est le plus significatif dans l'identification d'al-Januwı avec le Soufisme égyptien est l'implication politique de son acte. La confrérie Jazūliyya était une branche de la confrérie Shādhiliyya qui retraçait sa descendance spirituelle aux disciples de Abū al-Ḥasan al-Shādhilī (m. 1258), lesquels restaient à Tunis quand al-Shādhilī se déplaçait en Égypte. Cette branche occidentale de la Shadhiliyya était ainsi plus proche que sa contrepartie égyptienne de la politique et de la culture nordafricaine. C'était particulièrement vrai de la confrérie Jazūliyya, qui était devenue la confrérie semi-officielle du Maroc Saadien. Cette tendance nationaliste du Soufisme marocain était symbolisée dans la doctrine de la Jazūliyya par le soutien de ses chefs aux pèlerinages aux tombeaux de saints Marocains, surtout celui de ᶜAbd al-Salām ibn Mashīsh (m. 1228), maître spirituel de al-Shādhilī et saint-patron du Soufisme marocain.[25]

La Shādhiliyya égyptienne, par contre, suivait les doctrines des maîtres orientaux de cette confrérie, tels que Abū al-ᶜAbbās al-Mursī (m. 1285) et Aḥmad ibn ᶜAtᵓasillah al-Iskandarī (d. 1309). Ces successeurs d'al-Shādhilī minimisaient l'importance que al-Shādhilī avait donné à la descendance du Prophète Muḥammad et prenaient

23- al-Sijilmāssī, *Tuḥfat al-ikhwān*, 59-62.

24- Ibid., 60 et 63.

25- Sur ᶜAbd al-Salām ibn Mashīsh voir l'œuvre récente de Zakia Zouanat, *Ibn Mashīsh, Maître d'al-Shādhilī* (Casablanca, 1998).

une position moins politique envers l'Etat et ses institutions. Durant la seconde moitié du seizième siècle, les maîtres orientaux de la Shadhiliyya critiquèrent fortement la confrérie Jazuliyya pour son ingérence dans la politique dynastique marocaine. Durant cette période aussi, les chefs des confréries Zarrūqiyya et Bakriyya furent de grands partisans de l'Empire Ottoman et s'opposèrent à la politique chérifienne de la dynastie Saadienne du Maroc.

Comme les Shadhilites orientaux, Riḍwān al-Januwī a clairement tenu l'état Saadien et ses dirigeants en piètre estime. Jusqu'à la fin de sa vie, il refusa d'accepter les dons des dirigeants de l'état et évita de représenter l'Etat dans les affaires officielles ainsi que de rencontrer les sultans et les princes. La seule exception fut le sultan Saadien Aḥmad al-Manṣūr (m. 1603), qu'al-Januwı admirait car il voyait en lui un défenseur de la foi à cause de sa victoire sur les Portugais à la bataille d'Alcazar. Il fut particulairement troublé par le fait que les Saadiens se retournaient contre leurs partisans lorsque ceux-ci devenaient populaire, et pouvaient les menacer dans leurs intérêts. La politique de prudence, qui caractérisa les relations entre Sīdī Riḍwān et les sultans Saadiens au cours de sa carrière, est bien exprimée dans un de ses aphorismes favoris :

Bientôt vous verrez, quand la poussière aura eté déblayée,
Si un cheval ou un âne est au-dessous de vous! (26)

On trouve un autre exemple du dédain que Sīdī Riḍwān avait pour les Saadiens dans un recit relatant son refus de rencontrer le sultan Saadien ᶜAbd al-Malik (m. 1578), le frère ainé du sultan Aḥmad al-Manṣūr, qui avait provoqué une guerre civile pour accéder au pouvoir. Dans le texte du *Ṭuḥfat al-ikhwān*, al-Januwı donné à ce sultan (aussi que le biographe al-Sijilmāssī) le nom erroné de «ᶜAbd al-Malik ibn Marwān» au lieu de son nom réel, fiAbd al-Malik ibn Muḥammad al-Shaykh.(27) Le vrai ᶜAbd al-Malik ibn Marwān (d. 705) était un célèbre calife de la dynastie Umayyade (r. 661-750), connu pour son arabisation de l'administration de

26- al-Sijilmassı, Tuhfat al-ikhwan, 86.
27- Ibid., 126.

l'Etat Islamique. Clairement, le but de cette prétendue erreur était d'inciter le lecteur à associer les sultans Saadiens aux caliphes Umayyades, dont la réputation était bien ternie et qui ne sont dépeints pas dans l'histoire Islamique comme des vrais califs.

De la même façon qu'il désapprouvait la légitimité du sultan fiAbd al-Mālik, Sīdī Riḍwān désapprouvait les Marocains en général. Il recrutait presque tous ses disciples en dehors du Maroc, comme Abū al-Ḥasan al-Antaqīrī et Muḥammad ibn Masᶜūd al-Andarushī, qui étaient d'origine andalouse, ou ᶜAbd ar-Raḥmān ibn Jayda d'Oran, qui venait d'Algérie. Un de ses seuls disciples Marocains fut l'auteur du *Tuḥfat al-ikhwān*, Muhammad ibn Yūsuf al-Sijilmāssī, qui, comme nous l'avons vu, était associé aux Alaouites, les chérifs qui remplaçèrent les Saadiens. De plus, quand les Marocains lui demandèrent une opinion (*fatwā*) sur un sujet juridique, il refusa. Seulement, il consentait à donner une opinion juridique quand la question était posée par un Andalou ou un autre étranger.

Dans un récit illustrant une fois de plus l'aliénation de Sīdī Riḍwān de la societé marocaine, un ancien disciple de son maître al-Ghazwānī rend visite au cheikh après avoir passé quarante ans dans les villes de Baghdad, du Caire, et de Jerusalem. Il informe le cheikh que le maître de la confrérie égyptienne Bakriyya avait fait ses louanges dans une assemblée de Soufis au Caire, et est surpris de découvrir qu'al-Januwī, malgré sa notoriété à l'étranger, est virtuellement inconnu dans son propre pays.(28)

Un autre récit raconte qu'un disciple de Sīdī Riḍwān nommé Aḥmad ibn Ḥabīb rêve qu'il a rencontré al-Januwī dans une mosquée. Attiré par une lumière qui irradie de son visage, le cheikh prend la main de son disciple et le conduit dans un vol spirituel à la Mecque, où ils prient à la Kaaba.(29) Selon l'auteur du *Tūḥfat al-ikhwān*, le vrai Riḍwān al-Januwī, comme son corps spirituel dans cette vision, voulut aussi voyager très loin du Maroc. Quand on lui

28- Ibid., 102-103.
29- Ibid., 90.

dit l'estime en laquelle il était tenu par les musulmanes de l'Orient, il pleure abondamment.[30]

Pour employer une expression rendue célèbre par l'historien Benedict Anderson, la «communauté imaginée» de Sīdī Riḍwān n'était pas le Maroc défini par l'état Saadien, ni le Maroc défini par la culture marocaine. Tous deux étaient rejetés par lui comme des sources de danger potentiel. Quand on lui dit: «Ne rejetez pas la main du sultan, parceque les gens pourraient vous mépriser,» il répondit: «Personne n'échappe au tumulte (*fitna*) sauf celui qui dort avec la bassesse (*man ḍajaʿa al-dhull*). Il vaut mieux que vous soyez appelé humble aujourd'hui que être habitant de l'enfer demain!»[31]

Mais bien qu'il adoptât une stratégie de survie, al-Januwī n'était pas un lâche. Quand c'était nécessaire, il pouvait élever la voix, notamment en ce qui concernait le sort des pauvres et des marginaux de la société marocaine. La plupart du temps, lorsqu'un officiel de l'Etat Saadien lui demandait d'accepter un don ou une aumône, il refusait indirectement, en disant qu'il accepterait seulement un don qui serait également distribué à tous les pauvres de Fès. Une fois, lorsque le gouverneur de Fès l'obligea à assister à une audience privée, Sīdī Riḍwān lui expliqua le but de son refus: «Imaginer la condition du croyant pauvre qui ne peut trouver les moyens de vous approcher. Chacun de vous fabrique pour lui-même portes et voiles. Et comme le voleur, vous faites ce que votre âme la plus basse vous dit de faire. Ceci n'est qu'un manque de souci pour les pauvres de votre communauté! Comment cela peut-il continuer quand le Prophète (que Dieu le bénisse et le protège) disait: 'Vous ne réussirez ni serez enrichis que par les plus faibles d'entre vous?'»[32]

La «communauté imaginée» de Sīdī Riḍwān était composée surtout d'éléments marginaux de la société marocaine: des réfugiés, des convertis, des pauvres, des humbles, et même, parfois, des Juifs. C'était la communauté la plus représentée dans la doctrine sociale

30- Ibid., 91.
31- Ibid., 146.
32- Ibid., 153.

du Prophète Muhammad et le maillon le plus important liant al-Januwī à la confrérie Jazūliyya qui s'occupait de son instruction spirituelle. Mais une telle communauté, vraie «ville de Dieu» sur la terre, n'existait pas au Maroc au seizième siècle, malgré la dénomination des Saadiens d'État saint. C'était une nation purement imaginaire, et Sīdī Riḍwān savait qu'elle ne pourrait être créée de son vivant.

Aussi, se tournait-il hors du Maroc vers ce seul endroit où les réfugiés Andalous, les convertis, et les Juifs pouvaient être bien accueillis. Ce n'était pas la nation émergente du Maroc, mais l'Empire Ottoman, qui était gérér par des convertis ou par des descendants de convertis comme al-Januwī lui-même. Son identification avec l'Empire Ottoman fut une des raisons majeures qui l'incitèrent à chercher la légitimité parmi les Soufis de l'Est musulman, et à se tourner vers les confréries Zarrūqiyya et Bakriyya plutôt que vers la confrérie Jazūliyya marocaine. c'est pourquoi, il s'entoura lui-même d'immigrants et loua ses services seulement aux étrangers et aux désavantagés.

En d'autres termes, Riḍwān al-Januwī essaya de surmonter sa crise d'identité en créant une société ottomane en miniature, où les marginaux pouvaient trouver quelque confort en s'identifiant avec la «Maison de l'Islam». Cette situation n'est pas très différente de celle où se trouvèrent les Musulmans de Croatie à la mort du Maréchal Tito. Comme ces descendants des Turcs et des Bogomils, qui furent progressivement menacés et marginalisés par une majorité catholique, Sīdī Riḍwān ne trouva aucun endroit pour lui-même dans la nation marocaine, et dut maintenir un regard mélancolique vers un endroit où tous les Musulmans auraient pu être unis par leur foi, tout en cherchant une identité dans un idéal spirituel dans une communauté imaginée qu'il ne vit jamais.